



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

LA CONTEMPLACIÓN A TRAVÉS DE LOS TRABAJOS MATERIALES: EL NEGOCIO CONTEMPLATIVO

María Pía Chirinos Montalbetti

2007

FACULTAD DE HUMANIDADES

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía

Chirinos, M. (2007). La contemplación a través de los trabajos materiales: el negocio contemplativo. En L. Touze (Ed.), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina* (pp. 493-506). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.



Esta obra está bajo una [licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

La contemplación a través de los trabajos materiales: el “negocio contemplativo”

María Pía Chirinos

Se ha afirmado de muchos modos que la tradición filosófica griega propuso un modelo de excelencia humana en estrecha relación con la actividad contemplativa propia del *logos* y semejante al *logos* divino. Platón, en *La República*¹, y Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*², serían sus más altos representantes: sólo la vida racional, vida autárquica, vida autosuficiente, por no necesitar de nadie y ser incondicionada, constituiría el modelo más excelente de felicidad. Estamos ante la clásica noción griega de *schola* o también, en latín, de *otium*, que comenzó a entenderse como opuesta a la de *nec-otium*, de la cual —como se sabe— proviene la palabra española “negocio” u ocupación, trabajo. Radica aquí la separación entre vida contemplativa y vida activa, o también entre saberes liberales y serviles, que recorre los siglos hasta prácticamente nuestros días, con más o menos fuerza y con mayor o menor preponderancia, pero siempre como dicotomía³.

Las soluciones para superarla han sido escasas y, desde la filosofía, casi nulas. Desde la teología, una propuesta reciente ha sido la llevada a cabo por San Josemaría Escrivá, con su mensaje de santidad en medio del mundo: si los cristianos han de ser contemplativos en las circunstancias diarias y cotidianas, entonces el trabajo es un cauce para llegar a esa contemplación: es el eje alrededor del cual gira la santificación personal.

Esta afirmación encuentra algunas reticencias, o incluso una cierta incomodidad teórica, cuando se refiere a las tareas corporales o manuales, clásicamente incompatibles con la contemplación. Sin embargo, la llamada universal a la santidad plantea precisamente este reto: si se han abierto todos los caminos de la tierra y el hombre puede divinizarlos, los trabajos manuales y materiales, y dentro de ellos los dirigidos a atender a la persona en sus necesidades básicas, no

¹ Sigo la traducción de P. de Azcárate, Espasa-Calpe, Madrid 1993, 24ª ed.

² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. y notas por María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

³ Cfr. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, pp. 33 ss.

pueden quedar excluidos, porque entonces la llamada a la santidad a través del trabajo profesional, no sería universal.

Esta comunicación se propone profundizar en la noción filosófica de contemplación, para ofrecer una solución a la dicotomía ocio-negocio, que sirva de fundamento antropológico a las enseñanzas de S. Josemaría. Intentaré formular una noción de *negocio contemplativo* para aquellos trabajos materiales y corporales cuyo fin es soliviantar las necesidades cotidianas.

La contemplación en los clásicos y en los modernos: breve introducción histórica

Consciente de traer a colación hitos históricos conocidos, hago una brevísima referencia para entender la situación del siglo XX que acabamos de concluir. Me servirá de hilo conductor una noción que aporta cierta novedad a este recorrido, a saber, el concepto de “dependencia” como opuesto al de autarquía.

En *La República*, Platón sostiene que la vida óptima del filósofo consiste en buscar la verdad, contemplarla desde la parte racional del alma que Aristóteles denominaría teoría (EN, VI, cap. I). En el relato del mito de la caverna (*La República*, Libro VII), uno de los encadenados logra liberarse con mucho esfuerzo, subir un camino oscuro y empinado, y salir. Fuera de ella, el sol alumbraba y él descubre lo que es la realidad: la contempla tal como es, eterna, inmutable, sin mezcla de materia ni cambio. Los demás encadenados ignoran esta posibilidad. Anteriormente sus almas pertenecieron al mundo de las ideas, pero ahora se habían encadenado, castigadas y dependientes del cuerpo: sólo recuerdan a través de sombras. En cambio, el alma del filósofo posee las mejores condiciones para conocer verdades universales y necesarias, y no conjeturas u opiniones; y para enfrentarse así a la *týche* o fortuna: el *logos* contemplativo de la verdad permite “atrapar” y “dominar” los objetos y aspectos poco fiables del mundo material.

Quien se dedica a la contemplación, afirmará Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (X, 6-8)⁴, se asemeja a la divinidad y lleva una vida autárquica. En toda la concepción clásica, se introduce una nítida distinción entre la contemplación o actividad más perfecta de la razón, y una

⁴ Es interesante la interpretación de M. Nussbaum de esta doctrina: cfr. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia de la filosofía griega* (tít. original: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, trad. Antonio Ballesteros), Visor, Madrid, 1995, apéndice a la parte III.

imperfección más propia de lo no racional, de las actividades poiéticas, de la *téchne*, propias de las mujeres, los esclavos, los animales, que se dedican a tareas productivas, materiales y corporales. Esta distinción se aplica también a la *polis* —ámbito libre, donde el hombre ejerce la virtud en igualdad con sus semejantes— y a la *oikia*, donde no hay ni igualdad ni libertad, sino trabajos que, de suyo, impiden la contemplación de la verdad y la acción libre (*Política* VIII, 2). La ya mencionada contraposición entre actividades liberales y serviles partirá de aquí y recorrerá los primeros años del cristianismo y toda la edad media, sin especiales dificultades. La vida contemplativa de la vida monástica —con su abandono del mundo— fue abriéndose paso como modelo de vida cristiana por excelencia (aunque nunca de modo exclusivo)⁵.

Son conocidas también las tesis modernas. Una primera claramente contraria a toda la tradición anterior, es la de Lutero y su rechazo taxativo de la vida contemplativa. Al optar por la vida activa, por el trabajo, el cristiano encuentra su vocación: en alemán, la palabra *Beruf* se emplea indistintamente para indicar vocación divina y oficio⁶. Desde la filosofía, poco más tarde, se abandona también el interés por la especulación: “saber es poder”, reza la célebre frase de Bacon⁷ que enlaza con el voluntarismo occamiano. Descartes aboga por una filosofía práctica, que se verifica en la aplicación técnica⁸ y la actitud contemplativa es desplazada por una ciencia con progresos científicos de gran alcance. La balanza se pone por primera vez a favor de la acción, y de una acción autónoma que tendrá en Kant su expresión más alta. La razón pura y la razón práctica coinciden en una noción clave: su pretensión a la autonomía, que expresa una libertad exenta de normas. Por medio de la ciencia, el hombre domina la realidad empírica e impone su propia ley a los fenómenos: se libera de la imprevisibilidad de la naturaleza⁹, de la *týche* griega. “Nosotros — escribiría— sólo podemos entender y comunicar a otros lo que nosotros mismos podemos hacer (*was wir selbst machen können*)”¹⁰.

⁵ Es sabido que nunca llegó a ser doctrina de la Iglesia ni en todas partes ni con exclusividad.

⁶ Max Weber ha desarrollado esto en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Península, Barcelona, 1993, p. 83, nota 1.

⁷ *Pensamientos y visiones*, en *The works of Francis Bacon*, ed. Spedding, Ellis and Heath, London 1857-1875 (repr. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1963), vol. III, p. 611.

⁸ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, J. Vrin (ed. E. Gilson), 5ª ed., París, 1976, pp. 61-62.

⁹ Cfr. A. LLANO, *Sueño y vigilia de la razón*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 112.

¹⁰ Carta a J.S. Beck, *Briefwechsel*, en *Kant's gesammelte Schriften*, vol. XI. Berlín y Leipzig, 1922.

Curiosa o no tan curiosamente, el idealismo absoluto de Hegel y el marxismo coincidirán en este punto¹¹: ambos suponen una noción de conocimiento en términos de acción, no de contemplación; y de acción autónoma, productora y, por eso, ab-suelta de toda contingencia. Para Hegel, Dios sólo consigue conocerse a través de las “producciones” humanas, como las ciencias, el arte, la filosofía o la política. El conocer es proceso dialéctico: oponerse a un elemento externo, transformarlo y comprenderlo como parte integrante de sí mismo. Hegel lo denomina trabajo: “el Espíritu está en el trabajo de la propia transformación”¹². Así la humanidad se auto-crea y el Espíritu del mundo se auto-crea a través de la humanidad. El trabajo es el mediador entre la naturaleza y el espíritu, pero presenta una carga negativa: “trabajar significa aniquilar el mundo, maldecirlo”. El hombre destruye el elemento natural y, por eso, la fórmula hegeliana “trabajo del Espíritu” se refiere a la cultura y al conjunto del procesos por los que profundiza en sí mismo y asume formas cada vez más espirituales: instituciones políticas, obras artísticas, religiones, sistemas filosóficos. “La polisemia del término [trabajo] —afirma Medà— alcanza su vértice”¹³.

Para Marx, que se apropia de parte de estas tesis, el sujeto del desarrollo histórico no es el Espíritu sino la humanidad. Quienes trabajan son los hombres, con un trabajo cotidiano, real, con utensilios, sudor, dolor, invenciones... “Toda la así llamada historia universal es la generación del hombre desde el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre”¹⁴. Pero hay más: la esencia del hombre *es* el trabajo. El hombre no puede existir sino creando artefactos y sustituyendo la naturaleza por las propias producciones. Ahí radica su alienación: el trabajo es signo de dependencia, de esclavitud. Leonardo Polo afirma que “el nervio del marxismo es la decisión de comprometer absolutamente al hombre en sus realizaciones”¹⁵. Medà concluye: “Marx y Hegel parecen inspirarse en un modelo más antiguo, aquél del artesano y de su obra”¹⁶. Nos encontramos de nuevo con este modelo del artesano y de su obra: con la *póiesis* y la *tekhné* y sus connotaciones de falta de libertad, presente también en los griegos.

¹¹ He estudiado este tema en “Una aportación kantiana a un tema no kantiano: el trabajo”, en *Actas de las XLII Reuniones Filosóficas: Doscientos años después: pensar y repensar a Kant*, Facultad de Filosofía y Letras, (Universidad de Navarra), en prensa.

¹² G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 9.

¹³ *Società senza lavoro*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 77.

¹⁴ K. MARX, *Manuscritos económico-filosóficos del 1844*.

¹⁵ *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 372.

¹⁶ D. MEDÀ, *Società senza lavoro*, p. 79.

Las derivaciones marxistas del s. XX son ya conocidas. Entre las alternativas anti-marxistas sobre el trabajo, cabría destacar la de Hannah Arendt, con su explícita delimitación entre *the labor of our body and the work of our hands*¹⁷. La *labor* sería la actividad propia de nuestro cuerpo, relacionada de modo inmediato con las necesidades vitales y con la conservación tanto del individuo como de la especie: alimentarse y preparar alimentos, crecer, curar deficiencias y enfermedades, protegerse de las inclemencias del tiempo, etc. Es decir, quehaceres que identifica con el metabolismo de la vida y que, aparte de la vida misma, no dejan huella tras de sí. Lo producido—explica Arendt— es consumido en el instante mismo de su producción. El *trabajo*, en cambio, identifica la tarea fabricadora o productora manual, que surge de la capacidad imaginativa y creadora del hombre, y da lugar a instrumentos que no se consumen, sino que permanecen con una dinámica propia como medios para otros fines. Según esta división, las actividades de la vida corporal humana son irracionales y dependientes, frutos de la necesidad: son la labor. En cambio, el trabajo es libre. La visión negativa de las labores manuales y domésticas adquiere aquí una expresión clara, que sigue sin ser refutada desde el punto de vista filosófico.

Por último, me referiré a una obra reciente titulada *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, donde la autora —Dominique Méda— presenta lo que llama una nueva teoría del trabajo¹⁸, una nueva filosofía¹⁹. Además de negarle ya desde el inicio un carácter antropológico²⁰, su estudio acaba con la siguiente declaración: la palabra trabajo “significa ya demasiado y no nos es útil. Detrás de una apariencia de unidad, esconde relaciones diferentes con el tiempo, y en especial con el tiempo autónomo, es decir, con el tiempo libre en el sentido aristotélico: libre para las acciones buenas, fuente de riqueza al mismo nivel que la producción. La disminución de los aspectos negativos del trabajo debería permitir a todos los individuos realizar una nueva relación con el tiempo, un valor individual y colectivo, fundamental; un tiempo, cuya posesión y cuya organización volvería a inventar, después de tantos siglos de eclipse, un arte esencial”²¹. Estamos ante una re-propuesta del ocio, del tiempo libre y autónomo, y de una vida estrictamente racional y autónoma.

¹⁷ La expresión es de Locke: cfr. *Second Treatise of Civil Government*, sec. 26. Se encuentra citada en varios capítulos de *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1959, 2ª ed.

¹⁸ Publicado en Aubier, París, 1995, cfr. Introducción.

¹⁹ Es así como se traduce el subtítulo en la versión italiana: *Per una filosofia dell'occupazione*.

²⁰ Cfr. *Società senza lavoro*, cap. 1.

²¹ *Società senza lavoro*, p. 233.

¿Hay algún paradigma antropológico común a todas estas posiciones? A pesar de que quizá peque de simplificación, me inclinaría por una respuesta afirmativa. En efecto, detrás de la propuesta clásica que ve en la contemplación teórica y autárquica la manifestación más alta de la vida humana; o detrás de la luterana y moderna, con un razón absoluta y omnipotentemente activa; e incluso bajo las frases marxistas y sus antagónicas que plasman la alienación del hombre por el trabajo (y concretamente, en el caso de Arendt, la irracionalidad de los trabajos corporales), lo que se podría descubrir —repito— es un desprecio más o menos manifiesto y casi insuperable de la cotidianidad, de la intrínseca dependencia del hombre respecto de su cuerpo, de sus necesidades más básicas y ordinarias. Después de 27 siglos de filosofía, en el s. XX sigue esta coincidencia sobrecogedora.

Pero hay luces que se destacan con una visión distinta. Autores como Martha Nussbaum²² y Alaisdar MacIntyre²³ coinciden en advertir que este intelectualismo presenta un riesgo: en su legítimo intento de exaltar la racionalidad, borra la definición del hombre como animal racional y también lo específicamente humano. Por eso, junto con la dependencia innegable respecto del cuerpo —tesis que, por lo demás, muchos aceptan al considerar el conocimiento sensible como punto de partida del racional—, es preciso postular la fragilidad o vulnerabilidad como valor intrínsecamente positivo y específicamente humano. Esto último no deja de ser una provocación, más difícil de aceptar, pero a la vez un reto impostergable.

Contrapropuesta para una nueva antropología

Hablar de dependencia y fragilidad en el hombre como condición positiva²⁴ implica abandonar la idea de que las necesidades corporales son exclusivamente señales de su animalidad o de una parte totalmente irracional. Si no tuviésemos cuerpo, no nos sentiríamos afectados por necesidades básicas como el comer, el vestir, el habitar, pero el modo en que las sentimos y la manera de satisfacerlas no son simplemente materiales o instintivas: en el hombre, comer y beber, vestirse y habitar, son acciones que participan de la universalidad de la razón que —según la

²² Cfr. M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien, passim*.

²³ Cfr. A. MACINTYRE, *Animales racionales dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, *passim*. Cfr. A. LLANO, *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona, 2001, cap. 6.

²⁴ Con esto no se pretende definir como negativo el término de independencia, especialmente cuando éste es referido a la libertad de la persona, que en cuanto es libre, no está determinada y es independiente en un sentido radical. Además, la relación de dependencia absoluta con Dios, la hace independiente de toda cosa creada, no obstante los condicionamientos materiales de la vida.

definición aristotélica— es *quodammodo omnia*²⁵. La implicación del espíritu en todo lo referente a lo corporal lo re-convierte en cultural: deja de ser exclusivamente animal para ser humano, esto es, libre y racional, pero no con una libertad absoluta, sino dependiente de las mismas condiciones materiales²⁶.

Esta visión no parece muy lejana de la aristotélica. A pesar de lo que la mayor parte de la exégesis afirma, es también posible acudir al Estagirita en busca de autoridad y defender que hay bienes estrictamente humanos de los que están privados los dioses. Como ha sugerido Nussbaum, para Aristóteles, el ser autosuficiente y solitario no participa de las excelencias humanas. Es más, éstas se niegan explícitamente a los dioses y a las bestias (EN VII, 1). Porque, “es evidente que la eudaimonia (humana) necesita de los bienes exteriores (EN I, 8)” y que el comer o el beber con moderación es meritorio por sí mismo y por tanto también son valiosos en sí: “es decir, no a pesar de que satisfagan ciertas necesidades contingentes, sino justamente porque lo hacen”, ya que si algún sujeto no las experimentase, entonces no “formaría parte de nuestra sociedad ni figuraría como uno de nosotros”²⁷.

MacIntyre también rompe con la autarquía clásica y la autonomía moderna: todas las circunstancias de la vida, en las que ésta se presenta indigente, discapacitada y vulnerable, son también humanas. Aunque la filosofía no se haya ocupado de ello, es el momento de afirmar que la plena madurez racional tiene como condición de posibilidad un desarrollo también pleno de la persona y de las virtudes relacionadas con la dependencia, incluso corporal. MacIntyre las llama *virtudes de la dependencia reconocida*²⁸, como, por ejemplo, la generosidad, la responsabilidad, la sobriedad, la obediencia y el respeto a los mayores, etc., que se adquieren a partir de las relaciones familiares, cotidianas, desde el nacimiento, en la vida diaria y también en la enfermedad. La dependencia, la racionalidad y la animalidad deben entenderse en sus relaciones recíprocas e intrínsecamente positivas²⁹.

²⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 431 b.

²⁶ Es también una tesis de fondo en L. R. KASS, *The Hungry Soul. Eating and the Perfecting of Our Nature*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.

²⁷ M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, p. 393.

²⁸ Cfr. *Animales racionales dependientes*, cap.10.

²⁹ Cfr. *Animales racionales dependientes*, p. 19.

La fragilidad y el trabajo manual

Ahora es cuando la noción de dependencia enlaza con otra que, en cierto modo, ha quedado ya incoada: la de fragilidad. Pero es otra piedra de escándalo, porque es hablar de la materia, de la contingencia y, más aún, de la enfermedad, de la caducidad. Y lo relacionado con esto —el esfuerzo, el dolor, los trabajos estrictamente materiales, etc.— nunca ha sido admitido como cauce para la contemplación.

Vayamos por partes: por un lado, hoy en día exponer el tema de la dependencia respecto de los demás hombres o mujeres en la sociedad, es tarea menos ardua que hablar de una dependencia corporal. Por ejemplo, es también de Aristóteles la afirmación de que nadie elegiría vivir sin amigos (EN VIII, 1), pero a esta necesidad se añade otra: la urgencia de humanizar la sociedad, ante el exceso de tecnificación. Pierpaolo Donati, desde la sociología, propone una redefinición del modelo del *Welfare State* en términos de *caring society* con la familia como protagonista. Sin embargo, admitir esto no sólo exige como condición la dependencia del ser humano respecto de otros hombres y de la sociedad, sino respecto de unas acciones quizá más conflictivas como los trabajos que procuran esos cuidados y que están en la base de lo que se entiende por familia. Sólo una concepción así, que acepta la relevancia pública y, por tanto, social de estos quehaceres responde a ese “máximo de intensidad relacional”, propio del hogar y necesario para el desarrollo y la madurez del hombre. Los trabajos que giran en torno a estas necesidades, y no sólo en circunstancias extraordinarias, sino también cotidianas, son parte del capital social que sólo la familia puede ofrecer³⁰. Son *trabajo vivo*, con un remanente humanizador y socializador³¹, que permite a Leonardo Polo afirmar, en frase audaz, que “la familia es posible por la mano”³². Por eso, nuestra inserción en el mundo humano, no sólo se da a través de la palabra y la acción, como observa H. Arendt³³, sino también por los trabajos que satisfacen estas necesidades humanas.

Es célebre la frase de Anaxágoras, que quizá sea la primera formulación filosófica sobre la mano que conservamos: "el hombre —afirmó— es el ser más inteligente porque tiene manos". Pero

³⁰ Cfr. *Manual de sociología de la familia*, EUNSA, Pamplona, 2003, pp. 28-29.

³¹ He tratado este tema en *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 157, Pamplona, 2002.

³² *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, p. 72.

³³ Cfr. *The Human Condition*: es una tesis de fondo.

es aún más famosa la corrección de Aristóteles: "más bien tiene manos por ser el más inteligente"³⁴. En efecto, para el Estagirita, que el alma sea el principio activo del cuerpo debe traducirse en que el cuerpo manifieste lo propio del alma. Son precisamente las manos las que mejor lo demuestran. Santo Tomás añade una precisión: al igual que el alma es para el Estagirita "en cierta manera todas las cosas" (*De Anima*, 431 b), las manos permiten al hombre *hacer* —también análogamente— todas las cosas de "infinitos modos y para infinitos efectos"³⁵.

El trabajo manual, en una primera aproximación, sería una actividad o *función* propia —aunque no exclusiva— del alma racional y de los órganos específicos corporales que lo posibilitan. En efecto, así como alimentarse es una *función* del alma vegetativa, que la planta ejecuta a través de sus raíces como *órganos* propios, o, en el caso de los animales y en el hombre, a través del hocico o de la boca respectivamente; o bien, igual que el movimiento local es *función* del alma animal, que se sirve de *órganos* como alas, patas, aletas, presente también en el hombre, que se mueve con los pies³⁶; de igual modo, *el trabajo manual* manifiesta la intencionalidad del saber poiético³⁷, propio del alma racional humana cuya función consiste en transformar la realidad material y, la mayor parte de las veces, producir un objeto a partir de la materia y a través del órgano correspondiente, exclusivo del hombre, que en este caso son las manos humanas: *organa organorum*³⁸.

El trabajo manual refleja, pues, un conocimiento y una verdad que reciben el calificativo de poiéticos y que presentan un carácter correctivo³⁹. Es la "recta razón" (EN II, 2) que —en el caso del trabajo— transforma la materia, respetándola y conociendo así la verdad de lo que va haciendo. Como afirma Santo Tomás, la relación de mediación en la *poiesis* es inversa a la de la razón teórica:

³⁴ *Las partes de los animales*, 687 a 8.

³⁵ *Summa Theologica*, I, q. 76, a. 5, ad 4.

³⁶ Cfr. F. INCIARTE, "Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischem Licht", *pro manuscrito*. La datación de este manuscrito es incierta. Sin embargo, Inciarte publicó tres artículos relacionados con este estudio, el primero de los cuales se titula "Die Seele aus Begriffsanalytischer Sicht", en H. Seebab (ed.), *Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/1980*, Aschendorf, Münster, 1979, pp. 47-70.

³⁷ Para una explicación más amplia de la racionalidad poiética, cfr. *Antropología y trabajos, passim*. También es de interés el estudio de E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, 1989, cap. V; e I. YARZA, *La razionalità dell'Etica di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2001. Hay que señalar que en las realizaciones técnicas la verdad no es absoluta: se insertan en una praxis ética, cuyas leyes morales han de respetar. Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 254

³⁸ Cfr. *Summa contra Gentes*, III, c. 135 y *Summa Theologica*, II-II, q. 187, a. 3, ad 1. La expresión "órgano de órganos" está ya en Aristóteles: cfr. *De Anima*, III, 8, 432 a 1.

³⁹ Comparte esta nota con la racionalidad práctico-ética. Cfr. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, 210-211.

en la actividad poiética es el entendimiento —la idea ejemplar— el que mide la realidad *haciendo o construyendo* la verdad⁴⁰.

Pero quizá la apreciación más interesante del Aquinate es la que gira en torno a las diferencias y semejanzas entre teoría, virtud y póiesis. Como el Estagirita, califica de "inmanentes" la virtud y el conocimiento teórico y de "transeúntes" a los actos del arte y de la técnica, propios de la racionalidad poiética⁴¹, pero deja abierta la posibilidad de que el acto poiético revierta en la propia racionalidad técnica: *per accidens*, mejora el arte del flautista, del escultor y etc. (EN I, 7). Es posible adjudicar una cierta inmanencia al acto poiético y formular una *primera* definición de trabajo como aquella actividad propia de la racionalidad poiética humana, por la que el hombre —a través de órganos específicos— transforma la realidad material, produce con libertad y respeto a la naturaleza una novedad cultural en servicio de los demás y adquiere una destreza laboral.

¿Hay sólo un modo de contemplar?

Como veíamos, en los griegos, el hombre alcanza su máxima felicidad mediante actos contemplativos o teóricos desde el *nous*: se exalta lo humano desde lo divino. Con los modernos, y concretamente con el racionalismo, el hombre queda “transformado en una mera mente, una especie de ángel”⁴², que intuye las ideas claras y distintas y es capaz de configurar y producir la verdad: lo divino es exaltado desde lo humano. Es decir, parece legítimo sostener que en uno y otro caso hay una explicación unívoca de la contemplación desde la racionalidad teórica. Y sin embargo, parafraseando a Aristóteles, se podría afirmar que “*theorein pollaxos legetai*”, que la contemplación se puede decir de muchas maneras, o —lo que es lo mismo— que conocer el *quid* de una realidad no es prerrogativa de la razón teórica.

Y aquí enlazamos con la antropología de la dependencia. Si el hombre, la mujer, presentan una dependencia ordinaria a lo largo de su existencia y no sólo en los momentos más o menos cumbres como el nacimiento y la enfermedad, entonces la vida diaria y cotidiana está transida de innumerables momentos de dependencia que hay que satisfacer, no según procedimientos mecánicos e irracionales, sino humanos. Pero ¿cómo los descubrimos?

⁴⁰ "Conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam", *Summa Theologica*, III, q. 78, a. 5. Cfr. *Expositio Libri Peryermeneias*, I, 3, 118-132.

⁴¹ Cfr. *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, nn. 83 y 177.

⁴² S. L. JAKI, *Angels, Apes and Men*, Sherwood Sugden, La Salle, Illinois, 1983, pp. 7-8.

Pues bien, es preciso admitir un nuevo modo de percibir esta realidad —menos abstracto— que capta también sentimientos, emociones, etc., y que ya fue desarrollado por Edith Stein, bajo el nombre de empatía. Conociendo *a través del cuerpo* —o mejor: *en él*— alcanzo el centro personal del otro, tengo una vivencia de su acción, hasta el punto de que a través de una sola expresión corporal —un gesto, un tipo de mirada o una sonrisa— experimento el núcleo de la persona⁴³, sus necesidades e intento soliviantarlas. Es, como se ve, un modo de conocer a través de lo material, por connaturalidad, y que no está demasiado lejos del conocimiento a través de los trabajos dirigidos a cuidar de las necesidades corporales.

Siguiendo al Aquinate, MacIntyre señala que, ante situaciones urgentes y extremas —y esto lo confirma el reciente fenómeno del *tsunami*—, nadie se detiene en acepción de personas. A la hora de la necesidad, de la enfermedad, de circunstancias infrahumanas, todo hombre descubre que el otro también lo es. Sin necesidad de definición alguna, quien cuida al indigente con un trabajo manual, entendido como oficio o *craft*, desarrolla una actitud más humilde y realista, respetuosa de la naturaleza, descubridora de su orden y sus ritmos, que llega al núcleo de la persona, como criatura y convierte a quien lo ejerce en experto en humanidad. Esta noción es límite, es decir, es racional, pero permite llegar a verdades que el cristiano sabe por revelación: una es precisamente esta condición creatural humana, pero no de una criatura cualquiera, sino absoluta. El hombre es un ser personal con una dependencia inmanente que reclama una dependencia trascendente. Ésta es la respuesta que puede dar el cuidado, no sólo en momentos de extrema necesidad, sino —muy especialmente— en el diario y escondido ámbito de la familia, porque implica tareas manuales que facilitan —en una parte no irrelevante— un desarrollo armónico de la persona.

Me parece que este conocimiento adquirido a través los trabajos manuales, también puede ser llamado contemplación, es decir, *negocio contemplativo*, porque “quien domina un oficio posee una especie de empatía con la realidad sobre la que trabaja, de manera que es capaz de distinguir enseguida lo esencial de lo accidental y saber rápidamente cuál es el *quid* de la cuestión, eso que los anglosajones llaman *the point*”⁴⁴. Esta capacidad de discernimiento se asemeja a un saber sapiencial que descubre lo real en toda su profundidad. Santo Tomás, en una de las cuestiones de la Suma, dedicadas a la definición del hombre, escribe incluso que "entre los mismos hombres, aquéllos que

⁴³ Cfr. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Waisenhauses, 1917, Reimpresión, Munich, Kaffke, 1980.

⁴⁴ A. LLANO, *El diablo es conservador*, p. 198.

tienen mejor tacto, son los más inteligentes"⁴⁵, afirmación que podría haber suscrito Aristóteles, abierto a un realismo auténtico, magistralmente reflejado en el siguiente texto: “La verdad es que en los asuntos prácticos se juzga por los hechos y por la vida, que son en ellos lo principal. Es preciso, por tanto, considerar lo que llevamos dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo si está en armonía con los hechos, pero considerarlo como mera teoría si discrepa de ellos” (EN X, 8).

Pienso que el objetivo de la comunicación ha sido alcanzado. Queda establecer si este *negocio contemplativo* constituye la base antropológica para una consideración de los trabajos manuales como medio de santificación, con todo lo que éstos implican de esfuerzo, de corporalidad, de materialidad. De todas formas, con lo dicho hasta aquí puede entenderse con más profundidad un texto emblemático de San Josemaría: “Reconocemos a Dios —escribió en *Es Cristo que pasa*— no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo. El trabajo es así oración, acción de gracias, porque nos sabemos colocados por Dios en la tierra, amados por Él, herederos de sus promesas”⁴⁶.

⁴⁵ *Summa Theologica*, I, q. 75, a. 5, c. Cfr. también A. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, Legenda 2, Frankfurt, 2001, p. 194.

⁴⁶ *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, 1999 (1ª ed. 1973), 35ª ed., n. 48. Hay otro texto en el que podemos aplicar lo expuesto hasta ahora: “Los hijos de Dios nos forjamos en la práctica de ese mandamiento nuevo, aprendemos en la Iglesia a servir y a no ser servidos, y nos encontramos con fuerzas para amar a la humanidad de un modo nuevo, que todos advertirán como fruto de la gracia de Cristo. Nuestro amor no se confunde con una postura sentimental, tampoco con la simple camaradería, ni con el poco claro afán de ayudar a los otros para demostrarnos a nosotros mismos que somos superiores. Es convivir con el prójimo, venerar —insisto— la imagen de Dios que hay en cada hombre, procurando que también él la contemple, para que sepa dirigirse a Cristo”, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid, 1999 (1ª ed. 1977), 25ª ed., n. 230.